

## 明治期アカデミー哲学とその系譜 本体的一元論と有機体の哲学

著者	井上 克人
雑誌名	国際哲学研究
号	3
ページ	81-94
発行年	2014-03-31
URL	<a href="http://doi.org/10.34428/00006689">http://doi.org/10.34428/00006689</a>

# 明治期アカデミー哲学とその系譜 —本体的一元論と有機体の哲学—

井上 克人

## I

日本の近代化が本格的に始まったのは、言うまでもなく明治維新以降である。新政府の指導者たちは、西洋列強のアジア進出に対して、日本の独立と安全を維持するために早急に国内体制を整備し、「富国強兵」をはかる必要に迫られ、そのためには西洋近代文明を積極的に取り入れることが急務であると考え、一連の「文明開化」政策を急速に展開させていった。この時期に政府主導の文明開化政策に共鳴し、民間からこれを推進する役割を演じたのが、西周（1829-1897）、津田真道（1829-1902）らを含む「明六社」に結集した洋学者たちであった。西と津田はオランダに約2年間留学し、ライデン大学の経済学教授、S・フィッセルング（Simon Vissering 1818-1888）から「性法学」「万国公法学」「国法学」「経済学」「政表学」のいわゆる「五科」の学を学ぶ一方、当時のオランダ思想界をはじめ、ヨーロッパ各地において一世を風靡していたイギリスのミル（J.S.Mill 1773-1836）の功利主義、およびフランスのコント（A.Comte 1798-1857）の実証主義に関心を寄せ、その哲学思想の摂取に努め、帰国後それを日本に紹介するが、それらは実学を志向する日本の近代化にとっては極めて時宜にかなった学問であった。西、津田をはじめ、福沢諭吉（1834-1901）、加藤弘之（1836-1916）ら「明六社」に結集した洋学者たちは、日本人の生活と思维の方式を近代化していくための思想的な拠点を求めて、西洋近代の実証主義や功利主義哲学に着目し、その移植を図ったのである。なかでも近代的な人間観・社会観を理解する上で、あるいは民権運動の思想的拠り所として多く読まれたのはミルの著作であり、明治4年（1871）に刊行された中村敬宇（1832-1891）訳の『自由の理』は広く江湖に迎え入れられ、個人の自由・権利の観念の普及に大きな役割を演じた。しかし明治10年代に入ると、ミルに代わってスペンサー（H.Spencer 1820-1903）の「社会的ダーウィニズム」に関する著作の紹介・導入が盛んになり、数多くの翻訳が刊行された。なかでも松島剛訳『社会平和論』は板垣退助（1837-1919）によって「自由民権の教科書」とまで謳われ、競って読まれた。

ところが、明治10年代中葉以降、明治政府の絶対主義が確立されていくにつれて、ヨーロッパにおける後進国ドイツの新興資本主義国としての姿が注目されるようになる。明治14年（1881）11月、時の参事院議員であった井上毅（1844-1895）は、ややもすれば反政府的言動をも引き起こしかねない英・仏系の思想に基づく自由民権運動を制圧するための諸方策を進言しているが、彼が提言したのは、新聞を誘導して官学機構を強化し、漢学を勧めて「忠愛恭順ノ道」を教え、それとともに「独乙学」を奨励して革命思想の温床たる英仏学の勢力を挫くべし、ということであった。ドイツはヨーロッパ諸国の中でも「王室」に基づく政府であり、ドイツ学を奨励すれば、保守的な気風を培うのに役立つというのである。以後の政府の施政は、自由民権運動との対抗上、ほぼこの線上に推し進められていった。そして明治中期におけるアカデミー哲学も、この英仏学からドイツ学への転向とともに形成されることになった。

## II

ところで、明治期における西洋近代の哲学思想の受容は、これまで伝統的に培われてきたわが国の学問・思想の

あり方に根本的な反省を促すものとなった。その当時の日本の人々の生活形態や思考様式のなかに最も直接的な体験としてあったのは何と言っても徳川期以来の儒教的素養であったと言っても過言ではない。明治初年に生まれた知識人の世代が文字を覚え知識欲に目覚めた時、彼らの身の回りにあったのは主に漢籍であり、それによって自らの好奇心を満たすことが彼らの学問的出発点であった。明治期において儒教的倫理の伝統がどのような意味を担っていたかは、例えば山路愛山（1864-1917）の「余は儒教の教理を捨てたり、されど人道と天道とを結合し、道義感情の基礎を不易の位置に据えたる儒教の甘味に至っては遂に全く忘るゝ能わざる所なりき」[『現代日本教会史論』]という言葉からも窺い知ることができる<sup>1</sup>。

では、こうした伝統に育まれた近代日本の哲学者たちは、西洋独自の学問的所産としての近代哲学をどのように受容し、またそれと格闘したのであろうか。

古代ギリシアに始まる西洋哲学は、その体系性に根本的特色がある。つまりすべての知識の源泉として究極の原理にまで遡り、そこから一切の体系を構築するのである。したがって哲学は第一の究極の原理の探求と、それによってすべての知識を組織する方法の探究を根本的課題としていた。こうした「哲学」が西欧の古典的な学問の理念であった。ところが近代科学の成立は、このような学問の古典的理念に対する革命であったと言ってもよい。近代科学は究極的原理を前提にして論証する、いわゆる演繹の方法は取らず、どこまでも経験的事実に即して、実験・検証を旨とする帰納法を学問的特色とする。わが国の「洋学」もまさにこうした意味での「経験科学」であった。そして明治初頭に移植された「哲学」もこうした西欧の近代哲学であり、科学革命以降の哲学であった。この「近代」を特色づける基本的な特徴は、一言でいえば「分離的思考」であると言えよう。第一には人間と自然との間の分離こそ近代を特徴づけるものであり、ここに近世における「科学」が成立したのである。近世以降の世界は科学技術の文化によって最もよく特色づけられる。しかもこうした客観的・機械的自然の発見と同時に、それと相即するかたちで見出された認識主体は、人間的価値の自覚、また普遍的自我ないし精神の発見でもあった。つまり主観と客観を峻別し、外界の法則は認識主観によって構築されとする思惟方法であり、明治以後、西洋思想と接触するにいたって初めて日本人が対面させられた画期的な見方であった。

ところがわが国の徳川期からの思想的伝統の一つである儒教思想の根幹となった宋学は、『論語』、『孟子』、『大学』、『中庸』のいわゆる四書を基礎とした実践倫理を強調しつつ、その根底には人間と天地自然を同一原理によって結合し、更に倫理の根拠を天地自然のうちに求めようとする発想（「天地一体の仁」）が著しい特徴として見られる。したがって人間の倫理的課題は、私意・私欲を払拭して天地と一体化するところに求められるのである。こうした、人間を悠久なる天地自然のうちに包容しようとする儒教的伝統は、主観と客観とを峻別し、世界を認識主体に従属させる西洋の近代認識論とは対極をなすものであった。

### III

そんな中、明治25年12月から翌年2月にかけて、中島力造（1858-1918）が『哲学雑誌』上に「英国新カント學派に就て」と題してT. H.グリーン（Thomas Hill Green, 1836-1883）の『倫理学序説』[*Prolegomena to Ethics*]を紹介し、「智識論」と「倫理説」について論述して以後、グリーン「自我実現説」は思想界の一種の流行となっていた。それは、渡辺和靖氏の指摘によれば、特に儒教倫理の文脈において論じられ、理解されたようである。井上哲次郎（1855-1944）は明治39年刊の『日本朱子学派之哲学』の「序」で、「朱子学派の道德主義」は「英国の新韓図派グリーンミュルヘッド諸氏の言ふ所と往々符節を合するが如し」と論じ、同じく漢学者小柳司氣太（1870-1940）は、明治38年10月『哲学雑誌』所載の「自我実現説と儒教の倫理」において、自我実現説は「宋儒学等が太極説を立て吾人の精神も此太極の作用に外ならざることを論ずるに似たり」（21巻224号、242頁）としている<sup>2</sup>。

事実グリーン「自我実現説」の所説は、儒教的伝統の内に育った人々にとって、極めて馴染みやすいものであった。彼の『プロレゴメナ』に一貫しているのは、その強烈な人格意識であり、「自我の実現（self-development）」がその基調となっている。グリーンはカント、ヘーゲル等のドイツ理想主義哲学を研究し、やがてイギリスの新ヘーゲル主義を代表する人物となった。彼は、すべての現象から超越した精神的原理を想定し、実在の世界はこの原理によって貫かれていると考え、そこから独自の「自己実現説」を唱える。すなわちグリーンによれば、人間精神は本来宇宙の超越

的精神原理の発現にはかならないのだが、それは各個人の意識において経験の統一が実現されていてこそ発現するのであって、このように個我が絶対精神の発現としての統一に達するとき、自己ははじめて真の自己となるのである。この統一の接近が人格であり、真の自己の実現が自己の善であるとともにまた公共の善でもあるとするのである。こうしたグリーンへの考えは「性即理」を標榜し、「本然の性」への「復初」を提唱する宋学的倫理ときわめて類似していることは明らかであり、また自己実現が同時に公共の善となるといった発想は『大学』の条目にある「修身齐家治国平天下」、つまり個人の持敬精神（修己）がつまるところ公共の世界への倫理的責任感（治人）に通じるとする基本的考えと類似している。

さらに明治30年代以降になると、カント、フィヒテに代表されるドイツ観念論の流れをくむ人格主義・理想主義的倫理学の導入と紹介が盛んに行われた。これは倫理的な「人格」としての個人の自覚を促す契機となったものだが、この時期、その形而上学的基礎付けをめぐる、イギリス流の「人格的唯心論」者（吉田静致）とドイツ流の「絶対的唯心論」者（北沢定吉、紀平正美）との間で論争が行われた。朝永三十郎（1871-1951）は明治42年（1909）「人格哲学雑感」の中で、このような問題の哲学史的意義をさぐり、明治の哲学の採るべき方向を論じている<sup>3</sup>。その中で彼は哲学のタイプを「人格本位の哲学とこれに対する絶対論および自然論の哲学」の三つに分類し、それぞれに「民族的配布」が可能であることを示している。つまり英米の人格本位の哲学は「個人精神に形而上学的価値を与えんとしたもの」であり、ドイツの絶対論（唯心論・汎神論）は「超人格的または没人格的の傾向」を持ち、フランスの自然論は感覚論、快楽論、決定論、唯物論の傾向を持っていて、それぞれの思想は他の国に入ることによってその国の傾向に類化せられると判定する。ところで立憲政体となり、自治制を採用したわが国にとっては「人格本位的思想の輸入せらることは大いに意味あること」ではあるが、「わがくに本来の思想はいうまでもなく、善き意味においてまた悪き意味において大体超人格的または没人格的」であり、「仏教の没我中心の思想は冥々のうちに広くかつ深く人心を支配している。しかし封建時代の余風としてもまた『普遍』本位の習慣がなお余勢をたくましくしている」と指摘する。そこで朝永は「人格的唯心論がわが国に入ってから何らかの程度において超人格化または没人格化せられるであろう」という見通しを立てたのである。

朝永の予測どおり、それ以降、わが国の伝統である仏教や宋学を媒介にしてドイツ哲学を解釈した例は多い。井上哲次郎の「現象即實在論」、井上圓了（1858-1919）の「真如物心の相即論」、更に超人格的絶対者との合一による自我の解脱を説いた清澤満之（1863-1903）の「精神主義」、綱島梁川（1873-1907）の「予が見神の実験」（明治38年）に見られる宗教的法悦の思想などがそうである。更にはロマン主義的傾向をもつ三宅雪嶺（1860-1945）が登場し、雄大な形而上学的思弁を弄した『宇宙』などが公刊されるが、こうしたいわば真の實在を自他不二の生ける統一的全体として捉える見方を橋本峰雄氏はいみじくも「有機体の哲学」と名づけている<sup>4</sup>。

#### IV

ところで、有機体（Organismus）または有機的なもの（das Organische）とは何か。『広辞苑』（第五版）によると、「多くの部分が一つに組織され、その各部分が一定の目的の下に統一され、部分と全体とが必然的關係を有するもの」ということだが、敷衍して言えば、それぞれ異なる作用をもつ種々の部分が一なる原理によって統一せられて成立する生きた全体を謂う。有機体においてはその各部分は単に雑然と互いに外面的な偶然的關係において寄り集まっているのではない。それらは全体に対し又その他のあらゆる部分に対して一定の内面的な必然的關係を有するのである。そうして全体を統一する一原理は外から与えられずにそれ自身の中に存在するのである。有機体のよい例は生物であろう。更にまた国家、社会（社会有機体説）、歴史、宇宙等の統一体にも適用される<sup>5</sup>。

また、ヘーゲルは『精神現象学』において、有機体について大略次のように述べている<sup>6</sup>。すなわち有機体とは「他者に関係しながら自分自身を維持していく存在」であるという。つまりそれは、つねに他者と関係しながら、しかもたえず自己還帰し、自己を維持していく存在なのであって、それは自己目的として存在するのである。有機体においては、目的が内在し、そのすべての活動、そのすべての過程が目的を実現していく過程なのである。そしてそれは、他者と関係しながら、自己還帰し、そのことを通じて自己の目的を実現していくのであり、それゆえそれは他者なしには存在しえない。他者との關係そのものが内的・本質的であって、原因と結果の關係も、このように他



者と関係しつつ、自己の目的を実現していく過程に包摂され、その一契機としてあることになる、と。ところが機械論の立場に立てば、個体はそれ自体としてまず存在し、他者との関係は外的な因果関係としてあらわれる。ここには目的は内在せず、もっぱら外から与えられるにすぎない。つまり非有機的な機械的自然観がもつ分割可能な外面的偶然的統一に対して、有機体的自然観に立てば、自然は、ゲーテが『ファウスト』のなかでいみじくも表現しているように、「一々の物が全体に氣息を通じて物と物とが相互に諧調をなしてそれぞれ交感しあっている」のである。彼の形態学によれば、すべて生けるものは原型とそのメタモルフォーゼによって自己を形成し、それ自体で差異化しつつ同一性を保っている。つまり自然のなかに内面的必然的統一があつて、それは合目的な性格を持っているのである。

ここでいう有機体の目的とは「生命」にはかならない。「生命」においてこそ、特殊的なるものと普遍的なるもの、有限なるものと無限なるものが相互に包摂され統一されていくのであり、それゆえにそのひとつひとつの部分、ひとつひとつの過程に意味が与えられる。自然を個別的な物体の因果法則によってのみ把握する機械的自然観は自然の実相を示すことはできない。それは自然のもつ有機的連関を破壊するものでしかない。

しかるに、「生命」に貫かれた有機的・生態的自然は、決して認識主観が対象的に把握する客観的自然ではない。むしろ個人個人がいつもそこにおいてあり、いわばそこに投げ出され、包み込まれている〈場所〉であろう。西欧近代の機械的自然観は、そうした自然を認識主観に対して対置される対象とみなし、無機的な死せる物質と捉え、科学技術で加工可能な素材として取り扱うようになってきた。それは、言うなれば、生ける本源的自然の忘却であろう。

さて、話を戻そう。ドイツ観念論が詳細に紹介されたのは、明治20年以後だが、ただ、これら観念論の受容は、神秘的、宗教的な側面から捉えられつつも、ヨーロッパの科学理論にその支柱を見出そうとしている点に当時の哲学界の特異な側面がある。この領域で最も活躍したのは上記の井上哲次郎および井上圓了である。彼等の哲学の基本的特質は、現象の奥に「實在」、「真如」と呼ばれる確固不動の形而上学的絶対者を認め、とくに井上哲次郎の場合は自然科学におけるエネルギー論を利用しつつ論じたことある。その科学理論はともかくとして、彼らの哲学的立場は、一言で言えば「現象即實在論」にあった。すなわち「實在」は現象の背後にあるものではなく、現象の只中に内在するという考えである。これは大乘仏教思想の根幹をなす「本体的一元論」、すなわち外に超越者を想定しない思考様式である。後述する重要な仏教論書『大乘起信論』のいわゆる「万法是真如真如是万法」という定式がこのことを表現している。

井上哲次郎の哲学的立場は「円融實在論」とも称される。「円融」という語は天台教学でいう「円融相即」なる言葉に由来する。この考えは『哲学雑誌』の第十二巻に発表されているが、彼の理論的立場は既に、明治16年の自由民権運動の最も盛んであった時期に著わされた『倫理新説』の中に示されている。そこでは、「万有成立」、「勢力」（エネルギー）が世界の現象の背後に潜むものとして主張され、この「勢力の趨向」に順応することが「倫理の大体」とあるという説明がなされている。しかし、この「勢力」ないし「實在」は現象の背後にあるものではなく、現象の只中に内在する。これはいわば「東洋的汎神論」、すなわち仏教を「哲学化」したものにはかならない。彼が強調してやまない「万有成立」、「勢力」、「實在」といったものがそもそも何を意味しているかを知るためには、次の言葉が参考になろう。「嗚呼方今万有成立ヲ奉ジテ一統宗ノ基址ヲ興ス者ハ果シテ誰ゾヤ。蓋シ此空間ノ如キ、此ノ時間ノ如キ、此勢力ノ如キ、皆万有成立ノ含意表識ニ過ギズ。而シテ我ハ唯我ガ眼前ニ隱顯スル現象ニ由リテ万有成立アル事ヲ信ジ、万有成立ハジツニ人智ヲ以テ測リ知ルベカラザルヲ以テ我之ヲ畏レ、之ヲ神トシ、之ヲ敬シ、之ヲ拝ス。<sup>7)</sup>」

仏教では、「差別」的世界を根底から統一するものとして「真如」があり、しかもこの「真如」は一切の現象の中に具現している。しかし、井上によれば、電子のようなものが「實在」だとし、「實在」の存在を科学的にも証明しようとして、甚だしい牽強附会を犯していることも否めない。またこの「實在」が認識の対象ではなくて、いわば直覚されるものであると説かれる点から見れば、それは仏教的な色彩がきわめて濃厚である。

## V

さて、井上のこのような仏教的な「円融実在論」の考えに影響を与えたのは、彼が師と仰ぐ原坦山（1819-1892）であり、東京大学の「仏書講義」のテキストとして選ばれた『大乘起信論』の哲理であった。つまり「現象即実在論」は、坦山の教え子たちである井上哲次郎、井上圓了、清澤満之、三宅雪嶺（1860-1945）らによって主張された一定の形而上学、超越論的実在論〔Transzendentaler Realismus〕に付された総称なのである。坦山は仏教の根本教義に含まれる哲学的内容を西洋哲学と比較対照することによって、「仏教」を「心性哲学」ないし「印度哲学」と見なして考究する道を開拓した。新しい西洋哲学に心酔した若者たちも、アジア極東のこの日本にも昔から、西洋哲学に比して勝るとも劣らぬ独自の哲学体系があったことを再認識し、その東洋的思考内容を西洋哲学的概念構造に翻案するように促されたのであり、その結果、彼らは「現象即実在論」と後に呼ばれる哲学的立場を出現させたのである。

明治10年、東京大学が開設されるや、当時の東京大学文科大学聡理であり、また哲学好きであった加藤弘之（1836-1916）は原坦山（1819-1892）を訪ね、東京大学で新たに開講する「仏書講義」の初代講師となるように要請した<sup>8</sup>。こうして坦山は明治12年11月から東京大学文学部の選択科目として「仏書講義」を担当するようになる。坦山は大学当局に次のような年次報告書を認めている。「…余明治十二年十一月ヨリ十四年六月ニ至ルマテ総理閣下ノ顧命ニ依テ本校ニ於テ仏教ノ経論三部ヲ講ス即チ円覚経、起信論、百法明門論題解是レナリ、而シテ同年（明治十五年）九月ニ至テ仏教ヲ以テ印度哲学ト号シ文学部正科ニ加ヘラル是レ仏教ヲ以テ大学ノ正科ニ入ルノ権与ニシテ本校ヲ奉スル者自他共ニ喜躍スル所ナリ而シテ余ノ担任スル学科書ヲ二部ト定ム即チ輔教編、維摩経是ナリ（以下略）<sup>9</sup>」彼の『大乘起信論』の講義は、当時の学生に「真如实相」をドイツ観念論の形而上学と結合して考えることを教えた程、当時の仏教学説中では最も哲学的に進んだものであった。「仏書講義」という科目名は明治15年から「印度哲学」と改められて現代に及ぶが、坦山は仏教を西洋的な意味での「宗教（religio）」、すなわち人格的な超越的絶対者との結合とは考えず、むしろ「印度哲学」ないしは「心性哲学」と見なすことによって、一なる衆生心の変容に応じた存在理解の様相を理解・解釈することを以て仏教の考究課題としたのである。したがって彼が最も好んでテキストとして採用したのは『大乘起信論』（以下『起信論』と略記）であったことは至極当然であったと言える。言うまでもなく、「現象即実在論」の提唱者たちは全員坦山の「仏書講義」（「印度哲学」）の授業に出席した学生たちであった。

井上哲次郎は東京大学文学部一期生であり、明治13年（1880）に卒業している。彼は晩年に記した回顧録のなかで学生時代の教員であった坦山について次のように語っている。「又面白いことには講師として原坦山といふ僧侶が大学に来て、仏典（大乘起信論その他）を講義することになった。それで自分は原坦山に就いて仏典講義を聴き、始めて大乘仏教の哲学の妙味を知った。それが縁となって其後仏教とは絶つに絶たれぬ関係が出来、今日に至っても大乘仏教の哲学を研究し、之に対して多大の興味も感じて居る次第である。<sup>10</sup>」

## VI

井上哲次郎の四年後輩にあたる井上圓了は、明治14年に東京大学文学部哲学科に入学し、18年に卒業した。彼は真宗大谷派の学僧であったが、大学時代には特にフェノロサに私淑し、仏教思想を西洋哲学に依拠しつつ理解する道を築いた。明治19年に発表した最初の著作『哲学一夕話』で彼は『起信論』に基づき、現象即実在論を説いているが、本書は当時よく読まれ、西田幾多郎（1870-1945）も愛読書の一つに数えている。井上圓了はその後、現象即実在論の内容をもつ著作を多数公表し、仏教を哲学的に再構築しながら、西洋哲学とキリスト教に対する仏教の「優位性」を積極的に主張している。以下、『仏教活論序論』（明治20）の内容を少し紹介してみよう<sup>11</sup>。

井上圓了は、国権拡張、条約改正のためにキリスト教を公認することの不可を説き、次のように自分の断乎たる所信を披瀝している。「以上挙ぐる所の道理によりて余は断然仏教を改良して開明の宗教となさんことを期するなり。これ一は学者の真理を要求するの目的に合し一は社会の一個人となりて国家に尽くすの義務を全ふするものと信ずるによる」（354頁）。そこで彼は、仏教と哲学（ドイツ観念論）が如何なる点において合するかを見ようとする。

彼によれば、「物心」は初めから区別されたものではなく、一の「原軀」なるものから、この二つの要素が出てくるのであって、この分化の状態、および原軀と「物心」との連関を解明しうるのはただ仏教あるのみというのである。かくして、仏教的真如観が同様の論理をもって展開される。つまり「真如」と「物心」は本体と現象との関係に置かれ、「物心は象なり真如は軀なり物心の真如より開発するは力なり」（368頁）という言葉で始まって、更には真如と万物の同体説を「万法是真如真如是万法色即是空空即是色」といった『起信論』の表現を使い、それを『起信論』のなかの有名な「水波の比喻」で説明する。すなわち「水即波、波即水といい、万物と真如の相離れざるゆえんを示して、水を離れて波なく、波を離れて水なし、これを真如縁起という」（370頁）と。「真如と物心の関係は同即ち異、異即ち同なり、一にして二、二にして一なり」（371頁）という円融相即の論理を多大のページを費やして説いている。

このように、井上圓了は、じつに多くの点で坦山から教わった『起信論』の思考様式を基本的に継承している。こうした諸点の指摘は井上圓了以外の現象即實在論の提唱者たちにも共通する立論態度であって、かく見るとき、現象即實在論の基本的構造はやはり仏教哲学者原坦山がすでに提示していたものと考えられる。

清澤満之も井上圓了同様、真宗大谷派から送られてきた学生である。ただ彼に関しては、原坦山との関係は薄いように見える。明治20年に東京大学哲学科を卒業後、大学院で宗教哲学を専攻するが、学生時代にはフェノロサ（E.F. Fenollosa, 1853-1908）の哲学史講義に深い関心を示し、とくにヘーゲル哲学を学んでいたようである。しかも、清澤の学生時代はフェノロサ自身が仏教に改宗する時期でもあり、清澤はフェノロサの講義において特にスペンサー（H.Spencer, 1820-1903）の不可知論やドイツ観念論、とくにヘーゲルの弁証法、更にはロッツェ（R.H.Lotze, 1817-1881）などと仏教哲学との類似性を総合的に学んで、彼独自の現象即實在論的立場を築いていったようである。ただし、浄土真宗の学僧であった彼は、仏教哲学としての現象即實在論の基本形を先輩の井上圓了から直接継承したのと考えられる。清澤の現象即實在論の著作の主なものとしては、表向きロッツェの影響下に書いた『純正哲学』（明治22年）と彼の優れた宗教論『宗教哲学骸骨』（明治25年）を挙げることができる。

三宅雪嶺は性格的に一種ジャーナリスト的資質を多くもつ人物であり、哲学史・思想史関係の著述に優れた能力を発揮しており、弁証法に対する理解は真に注目すべきものをもっている。彼は東京大学哲学科を明治16年に卒業後、東京大学の准助教授資格で編輯所と更に文部省に勤務し、仏教史を研究しており、明治19年に『日本仏教史』および『基督教小史』の二著を発表している。彼の多くの著作や文章のなかで、特に現象即實在論の内容をもつのは小著『我観小景』（明治25年）である。

## VII

さて、井上哲次郎に戻るが、学生時代に影響を受けた人物として、坦山以外には西洋哲学の教師、上述のフェノロサも無視できない。明治10年（1877）に創立された直後の東京大学における哲学専門研究はアメリカ人教師であるフェノロサを以って本格的に始まる。彼はカントをはじめとするドイツ哲学のほかに、好んで進化論や当時のイギリスにおいて最大の哲学者と目されたスペンサーを取り上げ、とくに『第一原理』（“First Principles”, 1862）に基づいて哲学的・社会学的思想を主として講述した。

井上はそのフェノロサからスペンサーの哲学を学び、明治16年に公刊した『倫理新説』の中で、とくに彼の「不可知者（The Unknowable）」の概念に着目して自己の哲学を展開している。この概念は、いわば形而上学的・超越的な神概念の哲学的表現であり、それはまた「定義しえない無限者」、「宇宙の第一原因」、「無限の絶対者」等々と言われている。井上は、そうしたスペンサー哲学に倣って、感覚的経験の対象である現象と「実体」とを対比して考察し、「実体」は現象の裏面にあって、われわれの感覚ではとうてい把握しえない幽奥なるものと説いている<sup>12</sup>。ところが、ここでとくに留意したいのは、「実体」という語に井上は「リアルチー」というルビを付し、すなわち英語のrealityの訳語として「実体」を用いていることである。現代ではrealityは「実在」と訳されるのが普通である。渡部清氏の指摘によれば<sup>13</sup>、明治14年（1881）に井上が中心となって編纂したわが国最初の哲学辞典『哲学字彙』でも、英語のrealityは「実体」と訳されており、またそこにわれわれにとって、大変興味深い説明を加えている。項目は簡単にこう記されている。「Reality 実体、真如、按、起信論、当知一切法不可説、不可念、故名為真如」。「按」とは「参照せよ」の意である。つまり、後には「実在」と訳されることになる英語のrealityを彼は



『大乘起信論』の「真如」に対応させて理解している。「真如」とは、ここに記されているように、まさに一切の言詮を絶する深遠にして超越的な真実在にほかならない。それはまたスペンサーのいわゆる「定義しえない無限者」、「不可知者」と符合していることは改めて指摘するまでもない。

では『起信論』とはどういう内容をもつものなのか、次にそれを紹介しておきたい<sup>14</sup>。

## VIII

『大乘起信論』は、6世紀に現われ、著者として「馬鳴菩薩造」となっており、周知の如く、漢訳だけが二本現存している。第一訳は真諦三蔵（499-56）が梁の太清四年（550）に一卷本として訳出したもの、第二訳は実叉難陀が則天武後の時代、695-700年間に二巻本として訳出したものである。サンスクリット原典もチベット訳も現存せず、インド仏教に於ける引用例も見当たらない。そうしたことから「支那撰述説」が主張されたが、いまだに決着を見ていない。いずれにせよこの論書は北伝仏教である大乘仏教の精髓を示すものであり、中国や日本の仏教に与えた影響は測り知れないものがある。いわゆる天台本覚思想の「本覚」の語は、まさにこの『起信論』が初出であり、「始覚」や「不覚」の語とともに、「究竟覚」なるものとして、そこで説かれたものである。本書の中心となるキーワードは、認識論的には「一心」たる「衆生心」、もしくは「如来蔵心」たる「阿黎耶識」であり、存在論的には「真如」である。「真如」とは、字義通りには、〈本然的にあるがまま〉を意味する。「真」は虚妄性の否定、「如」は無差別平等の自己同一を指している。元サンスクリット語のtathatāの漢訳で、言語的にも、真にあるがまま、一点一画たりとも増減なき真実在を意味する。

さて、「衆生心」には「心真如」と「心生滅」との両面があって、互いに不即不離の関係をもっている。心の本性すなわち心真如は、それ自体清浄であり、心の生滅変化（時間）を超越し、不生不滅（無時間的、先時間的）でありながら、それが現実には煩惱に覆われて凡夫の心として生滅去来している。このように煩惱に覆われた真如が「如来蔵」と呼ばれるのである。従って如来蔵とはそれ自体清浄なる真如でありながらも、無明によってそのままのかたちでは現われていない「在纏位の真如」である。「不生不滅ト生滅ト和合シテ一ニモ非ズ異ニモ非ズ」とはこうした消息を謂う。ただし不生不滅（真如）と生滅（煩惱）という二者があって、それらが一つに和合するということではない。煩惱に覆われながらも煩惱に染まることなく、自性清浄なる心性が如来蔵なのである。不生不滅が不生不滅でありつつそのまま生滅なのである。井上圓了の上記引用文にもあった水波の比喻で言えば、水は外因である風（煩惱）によって波立つが、水はどこまでも水であること（湿性）に変わりなく、さまざまな波となって波立っているのであり、風が止めば波もなくなり、明鏡の如き水の本性に立ち戻る。しかし風によって波がいかように波立っていても、その同じ水の深底はどこまでも不動である。そうした意味で、水そのものはいかような波の形をとろうとも、水の水としての自己同一性は維持されつつあらゆる波の形状を超越している。この超越的に一なる水そのものが、さまざまな波となって起動していくのである。要するに真如はいわば動静を絶する絶対静（水そのもの・湿）であって、それに対し、如来蔵はどこまでも動に対する静（波立つ水）であり、動を予想した静であるがゆえに、如来蔵の不生不滅は生滅と和合して非一非異となるのであり、これが「阿黎耶識」とも呼ばれ、「真妄和合識」とも称されるのである。この阿黎耶識は、貪欲や怒り、嫉妬、慢心などの煩惱に穢されている凡夫の生存の根底として、われわれのあらゆる経験を内に摂め取り（能攝一切法）、そこから経験の一切が生じてくるのである（生一切法）。これが如来蔵の「蔵」の意味である。

敷衍して言えば、「真如」、すなわち本然的にあるがままの真実在は、全宇宙に遍在する個々の存在者を重々無尽に顕現せしめる不可分の全一態であって、それ自身本源的には絶対の〈無〉、〈空〉、すなわち絶対的覆蔵態にほかならない。つまり「真如」は、現象せる個々の存在者の形而上的本体として、それらの根底に伏在し、あらゆるものを根源的存在可能性において摂収しつつ、同時に個々のものを本然的にあるがままに開放するのである。換言すれば、現象せる個々の存在者は、どこまでも自らを顕現せしめた真如のうちに在り、逆に、個々のものの存在原因たる真如は、どこまでもそれらの本体として超越的に自己自身のうちに蔵身しつつ、同時に自ら顕現せしめたすべてのものの中に内在するのである。



このように「真如」は存在論的にはどこまでも背反する両面を持っていることが特徴である。したがって、一見「真如」とは正反対の、いわゆる「無明」(妄念)的事態も、存在論的には「真如」そのものにほかならない。「煩惱即菩提」「生死即涅槃」「色即是空、空即是色」とはこのことである。「真如」の覆蔵態と顕現態とは互いに鋭く対立し、相矛盾しながら同時に成立しているのである。したがって、妄念に支配された現象的世界は、一方では「真如」の本性からの逸脱であると同時に、別の面から見れば、「真如」それ自体の自己展開にほかならないのである。「一切衆生、悉有仏性」「草木国土、悉皆成仏」を標榜する本覚思想もこうした考えに由来することは論を俟たない。要するにそれは、「現象」がそのまま「真実在」の姿にほかならず、すなわち「現象即実在」論なのである。

『起信論』の立場は、論理的に言えば、水波の比喻からも察せられるように、「体用」の論理なのであって、言い換えれば〈内在的超越〉の論理にほかならない。すなわち体用とは因果に対していう言葉であり、水波の比喻で説明すれば、因果の関係が風と波との関係であるのに対し、体用の関係は水と波との関係をいう。体とは根本的なもの、自性的なもの、用とは派生的なもの、その働きを意味し、本体とその作用、実体とその現象の関係をいう。因果の関係はいわゆる因果別体、つまり因と果は互いに別個のものであるのに対し、体用の関係は殆ど「体用一致」とか「体即用、用即体」と論じられるのが特徴である。すなわち、ある統一的原理があって、それはどこまでも超越的構造をもちながらも、自己内発的に展開し、万有の中に内在化するのである。こうした一なるものの体系的発展といった考えはまた、宋学の「天理」の観念につながるものであって、朱子学の程伊川(1033-1107)に見られる理一元論的な発想、つまり超越の一たる理は、万事万物それぞれに分有され、それぞれの理となる時には、それぞれ特殊なあり方として己を顕してくるという「理一分殊」論の考えと符合する。「体・用」という概念は朱子学でも使用され、朱熹は『中庸章句』第一章に「大本ナル者ハ道ノ体ナリ、達道ナル者ハ道ノ用ナリ」と述べ、また『朱子語類』卷一の第一條に「陰陽ニ在ツテ言エバ、用、陽ニアリ、体、陰ニアリ、然カモ動静無端、陰陽無始、先後ヲ分カツ可カラズ」と述べ、あるいは性は体、情は用などと言われるところのものである。また中国の宋の時代に「看話禅」と共に一世を風靡し、朱子学にも少なからぬ影響を与えた華嚴教学の「理事無礙・事事無礙」の考え方にも通底するものである。それは言葉を換えて言えば、部分と全体が目的論的に円融相即する「有機体の哲学」にほかならない。これこそ、超越的絶対者を外に想定する西洋的二元論の思考様式とは異なる、まさに「東洋的」発想の根幹をなすもののなのである。

ところでこうした体用の観念が仏教に由来するものか、それとも儒教に本来あった考え方なのかは明確に限定できないようで、島田虔次氏によると、体用は実在の外に超越的な造物主を想定しない中国的思考様式にきわめて馴染みやすいものであって、中国的発想は本来的に、あるいは潜在的に体用思想であったと言う<sup>15</sup>。

さて明治の哲学者たちが西洋哲学との格闘を通じて、より鮮明にしようとしたのは、こうした東洋独自の思考法、すなわち体と用の間の「内在的超越」の論理であり、つまりは「有機体の哲学」であったと言っても過言ではない。

## IX

さて、明治34年、井上哲次郎は「認識と実在との関係」という長論文を執筆した。ここで述べられる「認識」は『起信論』の「心生滅」に、「実在」は「心真如」もしくは「真如」に対応している。つまり、主客の対立関係を俟って成立する認識は現象界に対応するものであるが、実在はあらゆる言語的分節化を超えたまったくの無差別平等の究極体であり、それは知的直観によってのみ把握されると説かれるのだが、そこに『起信論』が引用されている。

例へば、起信論に真如を説きて云く、「一切法従本已来、離言説相、離名字相、離心縁相、畢竟平等、無有変異不可破壊、唯是一心、故名真如」と、真如は即ち実在なり、是れ内部の直観により領悟すべきものにて、特殊の現象に於ける認識の如く弁別作用によりて説明すべきものにあらざるなり、起信論の文は此意を叙述して、甚だ明晰である<sup>16</sup>。

ところで、井上が『起信論』で説かれる本体的一元論を踏まえて「現象即実在論」という新たな哲学思想を「日本独自の哲学」として作り上げる構想を固めることにつながった要因の一つに、ドイツ留学中にショーペンハウアー

(A.Schopenhauer 1788-1860) やハルトマン (K.R.E. von Hartmann 1842-1906) の思想と出会ったことも指摘される。ではなぜ、ショーペンハウアーとハルトマンの哲学が井上に新たな哲学的思想の創造に向かわせたのか。彼が二人の哲学に興味を抱いた理由は、一般的理解に従えば、この両者の思想の根幹には西欧的なキリスト教的色彩が少なく、むしろ「東洋的」と看做される要素が濃厚に見られたからであり、井上もそこに強い共感を持つにいたったからだ、と一往は考えられよう。事実ショーペンハウアーは「涅槃寂靜」を説くインド仏教に強い関心を寄せていたことは彼の著作からして周知の事実である。しかしだからと言って、ただそうした理由だけで彼らの哲学は「東洋的」だと、そう井上は考えていたのだろうか。彼はいったい何を以って「東洋的」と看做したのか、それをどう理解していたのか、それが問題である。彼は日本に帰国後、意欲的にショーペンハウアーの哲学を講じたが、次のようにも語っている。

ショーペンハウエルの哲学は、涅槃論を以つて終局としてゐる。而して、非常に仏教に随喜し、仏陀を鑽仰してゐた哲学者である。但だ、ショーペンハウエルの涅槃論に現はれてゐる涅槃は、小乗の灰身滅智の寂しい涅槃である。それでも、彼は得意であつた。若しも、彼が起信論のやうなものを読んで大乘仏教を理解してゐたならば、又涅槃經のやうな大乘の經典を読んで常樂我淨の積極的涅槃を知つて居つたならば、如何に喜んだことであらうと想はれる。かやうに東洋思想を研究し、随喜し、渴仰してゐた哲学者であるから、これを紹介し、青年學生に研究せしめることを必要と認めたから、ショーペンハウエルの哲学を講じたのである。(中略) ハルトマンも亦、ショーペンハウエルの影響を受けている。彼の主要なる哲学書たる『無意識の哲学』には、最後の段階として解脱論を説いてゐる。この方は、ショーペンハウエルよりも更に一層仏教を理解していたやうであるが、未だ大乘仏教の哲学までに至つてゐなかつた<sup>17</sup>。

要するに、井上にしてみれば、西洋人であるショーペンハウアーが、主著『意志と表象としての世界』の中で、いわゆる「盲目なる意志」からの解放と仏教的涅槃もしくは解脱を奨励し、仏教思想に言及していることに共感するところはあるとしても、彼が立脚していた立場は、所詮はインドの上座部仏教、すなわち「煩惱を断じて涅槃を得る」という小乗仏教に過ぎず、「煩惱即菩提」「生死即涅槃」を標榜する大乘仏教の立場に立っていないことは、甚だ不満であつた。それ故、「彼が起信論のやうなものを読んで大乘仏教を理解してゐたならば、又涅槃經のやうな大乘の經典を読んで常樂我淨の積極的涅槃を知つて居つたならば、如何に喜んだことであらう」と述懐するのである。

ここで留意しておきたいのは、井上がショーペンハウアーやハルトマンの哲学思想に共感を覚えたのは、彼らが西洋人でありながら、めずらしくも東洋的な仏教に関心を寄せていたということも確かに認められようが、しかしそうした表面的な理由とは異なる、もうひとつ別の根拠もあったように思われることである。つまり彼ら二人の哲学に出会ったことが、のちに「現象即實在論」と呼ばれる新たな哲学思想を「日本独自の哲学」として構築する動機を井上に与えたのであり、そこには、彼が學生時代に習得した『起信論』の発想、すなわち「本体的一元論」の発想を、ショーペンハウアーとハルトマンの哲学のうちに読み取ったということがあつたのではなかつたか。推測するに、仏教の超越的・覆蔵的な「真如」がもつ自己内発的な起動展開、言い換えれば、真實在が自ずから展開してゆく、言うなれば「真如随縁」の〈觀念〉を、井上はショーペンハウアーの「盲目的な意志」という発想のなかに読み込んだのではなかつたか。要するに物自体たる「意志」はいわば真實在にはかならず、それが自発自展していくのである。すなわち「意志の形而上学」をショーペンハウアーやハルトマンの哲学のなかに読み込んだのではなかつたであらうか。井上が彼らの哲学のうちに見た「東洋的」特質は、そういう意味合いが込められていたのではないだろうか。もちろん、ショーペンハウアーにあっては、「意志」は否定され、乗り越えられるべき消極的な意味しか持たないのだが、そういうことは不問にして、「意志」という言葉とそれが持つ自己内発的な起動のイメージが、井上にとって、いや、いわゆる「現象即實在論」の系譜をひく人々、例えば井上圓了、三宅雪嶺、そして西田幾多郎にとっても、極めて魅力的な概念だったのである。そしてさらに言えば、ショーペンハウアーとハルトマンの思想がキリスト教、正確には西方のキリスト教とはまったく異なる発想を持っていたということも極めて重要である。すなわち彼らは、西方キリスト教的二元論とは異なる、一種の神秘主義的一元論、言い換えれば、東方的、

東洋的な本体的一元論の発想を持っていたということである。そこで次に、少し横道にそれるが、西方と東方のキリスト教の相違について若干触れておきたい。

## X

ラテン語による西方キリスト教、つまり真の意味でのローマ・キリスト教思想が始まったのは、2世紀から3世紀の時代である。西方のキリスト教作家が東方の教父と異なっている点は、まず使用言語の相違にあり、すなわちラテン語を使うローマ帝国の西部とギリシア語を話す東部とは根本的に異なった世界観と意識のあり方を表現している。この根本的な相違は、政治的にはローマとビザンティンの分離というかたちで露顕することになる。ラテン的—西方的精神気質は、おそらくローマ帝国において最も明らかに現れている。第一に、ローマ人はギリシア人とは異なり、徹底した法律指向であったということであり、彼らの共同生活全体がしっかりと法律関係のなかで組織されていた。したがって、西方キリスト教の特質は、東方のそのように存在論的に理解された「哲学者の神」ではなく、あくまでも「聖書の神」を対峙させ、神人関係を、本来ユダヤ・ヘブライズムの特質であった「契約」による父子関係として捉え、父たる神は裁きの神であり、赦しと愛の神であり、外に超越した人格的唯一神である。創造主たる神と被造物との間には絶対に越えることのできない断絶があり、神はどこまでも「外に」君臨し、万物を無から創造する超越的存在であった。したがって、契約の遵守こそが重要であって、信仰宣言によって教会への帰属が法的拘束力をもつことになるのである<sup>18</sup>。

それにひきかえ、東方のギリシア教父たちは、最初にギリシア哲学、とくに、新プラトン主義の思想を土台にキリスト教の理解を深めた。東方正教会の神学的中心概念は「テオシス (θεωσις)」つまり「神化」である。この言葉の意味するところは、人間の靈魂の内にはなにか神的なものが内在しているということである。すなわち人間はその霊性によって、自らの魂を肉体の牢獄から解放する禁欲的自己浄化の過程で、自分自身を、神的なものの光明を内的に顕現せしめる一つの像にすることができるのである。プラトンも、対話篇『テアイテトス』(176b)のなかで、ある一つ概念をそれに当てている。それは「ホモイオーシス テオー (ὁμοίωσις θεώ)」つまり「神への類似」である。こうした「人間の神化」ということが東方正教会の特質をなすもののなのである。「神が人と成ったのは、人が神に成るためである。」(4世紀のギリシア教父、アレクサンドリア司教アタナシオスの言葉)。つまり神は有限な人間存在の内に「神の像 (imago Dei)」として内在しており、その意味で、人間と断絶して外に独立しているわけではなく、どこまでも内在的な、ひとつらなりのものとして考えられており、要するにそれは「本体的一元論」に帰するのである。肉欲に根差すあらゆる「苦」、すなわち盲目なる「生への意志」から解放され、禁欲的自己浄化によって「涅槃 (ニルヴァーナ)」を希求するショーペンハウアーの哲学志向も、表向きはインド仏教への憧憬が強くあったものの、じつはこうしたラテン的西方教会の二元論ならぬ、東方ギリシア正教の神秘主義的一元論の性向をショーペンハウアーはすでに持っていたということではないであろうか。

さて、以上のように、本体的一元論の立場は、超越といっても、「外」に超越したものではなく、水と波の関係のように、どこまでも「内在的超越」という構造を持つのである。敷衍して言えば、〈外在的〉ならぬ〈内在的原因〉たる超越の一なるものが自ら動いて自己展開していき、個々の存在者の中に分有化されていく運動、言うなれば覆蔵的なもの（真如・真実在）の自己開顕、自己顕在化していく運動が説かれるのである。これは、『起信論』に見られるように、心真如が自らの清浄心を失うことなく心生滅へと自ら展開していく「真如随縁」と同じであり、ひいては、朱子学の程伊川に見られる理一元論的な発想、つまり超越の一たる理は、万事万物それぞれに分有され、それぞれの理となる時には、それぞれ特殊なあり方として己を顕してくるという「理一分殊」論、また中国の宋の時代に「看話禅」と共に一世を風靡し、朱子学にも少なからぬ影響を与えた華嚴教学の「理事無礙・事事無礙」の考え方にも通底するものであり、それは言葉を換えて言えば「体・用」(本体とその作用)の論理、すなわち〈内在的超越〉の論理にほかならない。これこそ、西方的二元論の思考様式とは異なる、まさに「東洋的」発想の根幹をなすもののなのである。



## XI

明治20年（1887）、東京帝国大学哲学科の外国人講師として初めてブッセ（Ludwig Busse, 1862-1907）がドイツから招聘された。彼はロッツェの系統をひく批判的实在論の立場を取る哲学者で、テキストにカントの『純粹理性批判』を用い、主にドイツ古典哲学を講義した。その6年後、すなわち明治26年（1893）に、ブッセの後任として着任したのがドイツ系ロシア人、ケーベル（Raphael von Koeber, 1848-1923）であった。

彼の講義は明治26年（1893）9月から大正3年（1914）7月まで21年間に及んでいる。彼は哲学研究における「原典・原語主義」を実行に移した最初の大学教師であり、古代ギリシア哲学を古代ギリシア語で、ヨーロッパ中世のキリスト教的思想家たちの書物をラテン語原典を通して、またドイツ哲学関連の書物を原語で研究する方法を教授した。しかし彼自身の独創的な哲学体系といったものは殆ど見られない。ケーベルの性格的特徴は内向的で、受動的、精神的貴族主義であったことはよく指摘されるが、もう一つ忘れてはならないのは、上述したように、彼はドイツ系ロシア人であり、したがってそのキリスト教理解も、ラテン的西洋のそれではなく、東方キリスト教、すなわちロシア正教に属していたであろうということである。彼が神秘主義的で形而上学的傾向が極めて強かったのは、そうした由来に基づいているからではないだろうか。彼はまたハルトマン流の「超越的实在論」に傾注していたことが指摘されている。真の哲学の根柢には神秘的とも思われる知的直観が働かねばならぬ、とよく弟子たちに語っていたようである<sup>19</sup>。

したがって、ケーベルは、ショーペンハウアーの哲学の中にも、やはり神秘主義的实在論を読み込もうとする。彼の『小品集』<sup>20</sup>所載のショーペンハウアー論などを読むと、そのことが明確に示されている。彼はショーペンハウアーの謂う「意志」のうちに「理知（Intellect）」を認め、それを〈真実在〉であると考えたのである。すなわち意志は無意識的な理知として自らを客観化するが、それは無意識から意識への合目的的な展開だと考えるのである。あえて言うまでもないが、こうした考え方は、西方ならぬ、東方キリスト教に影響を与えた、新プラトン主義の流出論とも通底していることは注目に値する。プロティノス（205頃-270）の説く「根源的一者（τὸ ἐν τὸ ἓν）」はわれわれの思議を絶し、言説を超えた超越的なものであるが、一切万物を自らのうちに包蔵し、それ自体に内在する根源的・全一的意志によって、あらゆる存在者を現出させる可能性を秘めている。言い換えれば、存在を超越する「一者」はそれ自身のうちに自己内発的顕在化の志向性、他のものを可能にするための威力、力、能力を持っている。一者は溢れんばかりに充溢するその力、尽きることのない力に基づいて自分自身に叡智を与え、宇宙霊へと展開し、万物に形象を与え、それらの存在根拠として内在化していくのである。こうしてプロティノスにあっては叡智から質料的物質にいたるまで、すべてが一者からの流出であり、しかもその靈性（光）は段階ごとに稀薄になっていく。一者は光輝く善そのものであるのに対して、質料はその全き欠如、すなわち闇であり悪である。物質はなお形相をもつ限りにおいて善を分有し、悪の一步手前であるが、質料は悪そのものである。

ところで根源的一者が即自態にとどまらずに、滾々と湧き出る泉のごとく自己顕在化させるという営みは、言うなれば一者が自らを自覚することにほかならず、その自覚によって叡智、そして宇宙霊と順次流出していくのだが、このように一者が自らを自覚することは一者が意志的存在であることを意味し、この一者の自覚的意志によって生じた叡智や宇宙霊なるものは、自らのうちに一者の痕跡を残している。とすれば、叡智もまた宇宙霊も意志的存在であるゆえ、それらは逆に一者に憧れ、一者に立ち戻ろうとする内的欲求ないし憧憬をもつことは当然であろう<sup>21</sup>。したがって、人間は自らの質料である肉体の牢獄から脱し、叡智の世界へ、そして突如として一者との合体（脱自・エクスタシス）を果たすのである。それがプロティノスいわゆる「上昇の道」なのであり、ショーペンハウアー流に言えば「涅槃（ニルヴァーナ）」への階梯である。

ところで、以上のような一元論的思考について考えてみれば、ショーペンハウアーの意志説における「意志」は、超越的人格神を否定している。実際、彼のいわゆる「意志」は、決して世界の外部から万物を創造するというような外的超越的なものではない。すなわち全世界は意志が自己客観化し、自己顕在化したものにほかならず、意志は世界に内在しているのである。たしかに意志は現象界における時間・空間・因果の形式を超越しているが、超越しつつも同時にそれは現象の真只中に伏在しているのである。要するに「内在的超越」の哲学こそショーペンハウアーのめざすところだったのではなかったか。したがって、ケーベルが「盲目なる意志」の根底に「理知」を認め、「意

志」の自己客観化を強調したことのうちには、「物自体」たる「真實在」の自己内発的な自己開顕の運動をショーペンハウアーの哲学のうちに読み取ったということであり、このことはすなわちショーペンハウアーの哲学が一元論的な神秘主義的傾向を持っていたことの証左となるであろう。

## XII

さて、以上縷説してきたように、井上とケーベルが、通俗的には厭世主義と解脱論として理解されていたショーペンハウアーの哲学の中に、それとは異なる仕方で、いわば換骨奪胎して読み込もうとしたのは、井上の場合は『起信論』を通じて体得した東洋的な発想、すなわち外に超越者を想定しない、大乘仏教の本体の一元論であったし、ドイツ系ロシア人、ケーベルも外に造物主たる人格的唯一神を想定しない、新プラトン主義的一元論に基づく東方キリスト教的・ロシア正教的神秘主義思想であった。ここに、ともにラテン的西洋の二元論的思考様式とは異なる、東アジア的思考様式と東ヨーロッパの神秘主義が、「本体の一元論」の一点で結びついていることに気付かされる。そしてもう一人、同じような傾向で、ショーペンハウアーを解釈した人物がいた。三宅雪嶺である<sup>22</sup>。三宅もショーペンハウアーとハルトマンの思想に親近感を示す。彼は明治22年に『哲学涓滴』を公刊するが、その中で彼は次のように言う。

其（ヘーゲルの）所謂思想は智慧同然の思想にして、内に生々たる活気に乏しく、活発々地といふも活発々地の実勢なく、転輾開発といふも転輾開発の生力なく、宛如として塑像の模様あるやうに認めらるゝ為め、固より之に対抗して強猛の反対説を主張する者の表出するを防ぐ能はざるべし。ショペンハウエル卓抜なる、乃ちヘーゲルの思想論を不足なりとし、重を意志に置き、塵埃の浮動より日星の運行に至るまで、天地間の千羅萬象、一に意志の作用に出でざる無しとせり。宇宙の運動をば活用せらるべき智慧に帰せずして、発動すべき意志に基かし、解釈評論して遺すなかりしは、真に偉功なりと謂はざるべからず<sup>23</sup>。

『我観小景』（明治25年）でも、三宅が見習うのはショーペンハウアーであることを明かしている。

所有萬象、其の行動は皆力に之れ由る、力の発する所、進で窮らず、人の為すあらんとするは意志に基く、意志なる者は実に勢力の要素なり、力と意志とは析つべからず、天地間の勢力は盡く意志なりとし、萬種の行動、之を意志に一帰せる者は、ショッペンハウエルなり<sup>24</sup>。

宇宙の万象や人間の行動の根底には「力」があり、しかもその力は意志に基づく。こうした思想の代表者はショーペンハウアーであるとして、それを三宅は自らの哲学的立場としても受け入れようとする。彼のこうしたショーペンハウアー理解も、上記の井上やケーベルと同じく、本体的一元論の捉え方である。ここでとくに注意を促したいのは、三宅のショーペンハウアーには「厭世観」はひとつも見られていないことである。因みに、後年、西田幾多郎が、ショーペンハウアーの哲学に深い共感を示しつつ、意志の否定による解脱や涅槃にはまったく頓着せず、逆に、意志の無限の能動性を主張し、あくまで「絶対自由の意志」を強調したことは注目に値しよう。西田にあって、「絶対自由の意志」は言語思慮を超越し、一切の限定を超えた「深底」であり、反省の届きえないノエシスである。それは見ることができず、形なく、声なき深淵であり、その実在は対象化のうちには落ちてこない。まさにこの規定は『起信論』の「真如」のそれであり、プロティノスの「ト・ヘン」にも符号する。そしてこの〈真實在〉が「絶対自由意志」として見られるのである。しかもそうした意志が我々の歴史的・具体的現実の世界のなかに生き生きと脈動し、働いているのであって、要するにそれは有機的自然観を形成している。そうした意味で、明治中期の官学アカデミー哲学が標榜する「現象即実在論」は、『起信論』に見られる「体・用」の論理の系譜に含まれることは、改めて指摘するには及ばないであろう。

★本稿は、拙著『西田幾多郎と明治の精神』（関西大学出版部、2011年）および編著『豊穰なる明治』（同出版部、2012年）

所収の拙稿「明治の哲学界—有機体の哲学とその系譜」と重複する部分があることをお断りしておきたい。

【キーワード】 現象即實在論    本体的一元論    大乘起信論    井上哲次郎    井上圓了    三宅雪嶺

# 【参考文献】

- 井筒俊彦2001『東洋哲学覚書 意識の形而上学—「大乘起信論」の哲学』中公文庫  
 落合仁司2001『ギリシア正教 無限の神』講談社選書メチエ221  
 茅野良男2004「日本におけるショーペンハウアー」（白水社版『ショーペンハウアー全集』別巻  
 O.クレマン1993『東方正教会』（冷牟田修二・白石治朗共訳）白水社  
 高坂正顕1999『明治思想史』燈影舎  
 高橋保行1993『ギリシア正教』講談社学術文庫  
 鳥井博郎1953『明治思想史』河出書房  
 兵頭高夫1985『ショーペンハウアー論—比較思想の試み—』行路社  
 山崎正一1977『近代日本思想通史』青木書店

# 【註】

- 1 『日本の名著』40巻「徳富蘇峰・山路愛山」（中央公論社 1971年）392頁
- 2 渡辺和靖『増補版 明治思想史 儒教的伝統と近代認識論』（ペリカン社 1985年）287頁参照
- 3 下村寅太郎、古田光編『哲学思想』現代日本思想大系24 筑摩書房 所収
- 4 「近代的世界観の哲学的形成」（『近代日本社会思想史』吉田光、作田啓一、生松敬三編、有斐閣、1968年 所収）
- 5 『岩波哲学辞典』（宮本和吉、高橋穰、上野直昭、小熊虎之助編輯、増訂再版、岩波書店蔵版、1935年）参照
- 6 *Phänomenologie des Geistes*, 1807 ラッソン版・第3版195ff.
- 7 『明治文化全集』第23巻「思想篇」所載、日本評論社、1967年、422頁
- 8 原坦山と井上哲次郎および「現象即實在論」の関係については、上智大学教授、渡部清氏の以下の論文から多大の示唆を得た。記して感謝の意を表したい。渡部清「仏教哲学者としての原坦山と『現象即實在論』との関係」（上智大学『哲学科紀要』第24号所載、1998年）および「井上哲次郎の哲学体系と仏教の哲理」（同紀要、第25号所載、1999年）
- 9 「印度哲学講師原坦山申報」、『東京大学第二年報』（起明治十四年九月止同十五年十二月）収載。引用文は三橋猛雄編『明治前期思想史文献』、明治堂書店、昭和51年、600頁）
- 10 「八十八年を顧みて」（『懷舊録』所収）、シリーズ日本の宗教学家②『井上哲次郎集』（島蘭進監修）第8巻、クレス出版、293-294頁
- 11 『井上円了選集』第3巻、1987年、東洋大学発行。なお、本文中記載の頁数は本書による。
- 12 『倫理新説』（明治16年）『明治文化全集』第23巻「思想編」所収。日本評論社、1967年、419頁
- 13 渡部、前掲論文（1999）75-76頁参照
- 14 『大乘起信論』については、平川彰著『大乘起信論』（『仏典講座22』）大蔵出版、1973年を参照。更に、関西大学東西学術研究所研究叢書『「大乘起信論」の研究』（筆者編、関西大学出版部、2000年）も参看願いたい。
- 15 島田虔次『朱子学と陽明学』（岩波書店 1985）3-5頁参照。また体用については同氏「体用の歴史に寄せて」（『中国思想史の研究』、京都大学学術出版会、2002年）を参照されたい。
- 16 井上哲次郎編『哲学叢書』第一巻第二集に所収。明治34年、集文閣、362頁
- 17 「井上哲次郎自伝—学界回顧録—」、シリーズ日本の宗教学2『井上哲次郎集』第8巻所収、クレス出版、2003年、43頁
- 18 Vgl. Klaus Held: *Treffpunkt Platon - Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1990, XIX., 邦訳：K・ヘルト『地中海哲学紀行』（井上克人・國方榮二監訳）、晃洋書房、1998年、下巻、第7章を参照されたい。
- 19 『思想』第23号「ケーベル先生追悼号」岩波書店、1923年、参照。
- 20 『ケーベル博士小品集』（深田康算・久保勉 共訳）岩波書店、1939年
- 21 例えば、小嶋潤『西洋思想史上のキリスト教』刀水書房、1992年、28-29頁参照。
- 22 三宅雪嶺については、やはり渡部清氏の以下の論文を参照し、多くの示唆を得た。



「三宅雪嶺研究（一）―彼の「哲学」観の変遷を中心に―」（上智大学哲学科『紀要』第26号所載、2001年）

23 明治文学全集33『三宅雪嶺集』所収、筑摩書房、1967年、198頁

24 同書、245頁